

LUTERILAINEN SEKSUAALIETIIKKA, LUTHER JA SHAKESPEARE

Risto Saarinen

Reformaation aikakauden ajattelijoina yksi on ylitse muiden seksuaalietiikan historiassa. Tämä henkilö ei ole Luther eikä kukaan teologi, vaan englantilainen kirjailija William Shakespeare. Niin suorana vaikuttajana kuin tulkintoihin yllyttävänä esikuvana Shakespeare on merkitykseltään ylivoimainen.

Mitä merkitystä tällä seikalla on varsinaisen aiheemme kannalta? Eihän Shakespearea yleensä lueta luterilaiseen seksuaalietiikkaan kuuluvaksi henkilöksi. Joku voisi todeta, että ainoa yhtymäkohta Lutherin ja Shakespearen välillä on se, että Joseph Fiennes on näytellyt molempia klassikkoja äskettäisissä elokuvissa *Rakastunut Shakespeare* ja *Luther*.

Symposiumimme yleisaiheena on "Kirkko ja usko tämän päivän Suomessa". Oma käsitykseni on, että aiheekseni annetun seksuaalietiikan pitäisi, aiheen vierestä puhumisen uhallakin, hakea pelkkää nykypäivää avarampia aloja ja historiallisia taustoja perin vaikean eros-teeman ymmärtämiseksi. Äskettäinen Teologisen Aikakauskirjan artikkelini¹ tähtäsi tähän, ja lavennan nyt sen teemoja yhden historiallisen esimerkin avulla. Vasta esitykseni lopussa tulen lähemmin tämän päivän eettisiin kysymyksiin.

Vaikka Shakespearen draamat ovat sekä sisältönsä painavuuden vuoksi että aatehistorialliselta vaikutukseltaan tärkeintä parisuhdekirjallisuutta viimeisen 400 vuoden ajalta, on kiistanalaista, esiintyykö niissä reformaation perintöä. Liityn seuraavassa niihin tutkijoihin, joiden mielestä sitä löytyy kiinnostavassa määrin.²

Shakespeare käsittelee reformaation teemoja, erityisesti puritanismin ongelmallisia vaikutuksia, useissa näytelmissään. On myös todennäköistä, että hän tunsikin Lutherin elämää ja tekstejä sekä viittaa tarkoituksellisesti niihin näytelmissään. Erityisesti *Hamletia* on pidetty Shakespearen luterilaisena näytelmänä. Se tapahtuu Lontoosta katsottaessa lähimmässä luterilaisessa maassa, Tanskassa. Hamlet saapuu Tanskaan opiskelupaikastaan Wittenbergistä ja hänellä on Lutherin kaltaisia persoonallisuuden piirteitä, erityisesti melankoliaa ja kiusattuna olemisen kokemuksia. Kuin Wittenbergin suuntaa alleviivaten näytelmään on kirjoitettu sanaleikki Wormsin valtiopäivistä, englanniksi kaksimielisesti *Diet of Worms*, joka siis tarkoittaa myös matojen ruokavaliota. Kun Hamletilta kysytään, mihin hän on pannut surmaamansa Poloniuksen ruumiin, Hamlet vastaa: "Kokous valtioviisaita matoja on paraikaa hänen parissaan." (IV,3). Synkillä asioilla leikittely yhdistää Lutherin ja Hamletin.

Lutherin tarina hyvästä herttuasta

Aion paneutua lähemmin Shakespearen toiseen luterilaisena pidettyyn näytelmään, nimittäin vastikään uudelleen käännettyyn teokseen *Measure for Measure*, suomeksi *Mitta mitasta*.³ Näytelmä käsittelee seksuaalietiikkaa, sen nimi on Vuorisaarnasta ja juoni

¹ Saarinen 2006.

² Seuraavia mietteitä on erityisesti inspiroinut Fabiny 2006, joka tarjoaa myös runsaat kirjallisuusviitteet Lutherin ja Shakespearen suhteesta.

³ Käytän Tiina Ohinmaan uutta käännöstä (Shakespeare 2005). Niin se kuin myös Cajanderin vanha käännös ovat teologiselta terminologialtaan kelvolliset. Cajanderin etuna on vanhan kirkkosuomen, Lutherin ja Paavalin fraseologian (esim. "lain alla", "uusi luomus" II,2) täsmällinen käyttö. Ohinmaan valitsema laveampi kääntämistapa puolestaan mahdollistaa

puolestaan Lutherilta peräisin. Vuonna 1523 Luther kertoo seuraavan tarinan:

"Eräs aatelismies otti vihollisen vangiksi. Vihollisen vaimo tuli tarjoamaan aviomiehestään lunnaita. Aatelismies lupasi antaa aviomiehen vaimolle sillä ehdolla, että vaimo makaisi aatelismiehen kanssa. Vaimo oli hyveellinen, mutta hän halusi myös vapauttaa aviomiehensä. Niinpä vaimo kysyi mieheltä, pitäisikö hänen tehdä niin pelastaakseen miehensä hengen. Mies halusi vapautua ja antoi vaimolleen luvan tähän. Kun aatelismies oli maannut vaimon kanssa, hän teloitti vankinsa seuraavana päivänä ja antoi vaimolle aviomiehen ruumiin.

Vaimo meni ja kertoi tästä herttua Kaarlelle. Herttua käski aatelismiehen luokseen ja määräsi tämän menemään vihille leskeksi jääneen vaimon kanssa. Hääpäivän jälkeen Kaarle puolestaan teloitutti aatelismiehen, siirsi tämän omaisuuden vaimolle ja palautti vaimon kunnian. Näin rikos tuli rangaistua ruhtinaalle sopivalla tavalla."⁴

Luther lisää tarinaansa loppukaneetin, jossa hän tyypilliseen tapansa korostaa luonnollisen järjen roolia moraalityökalujen tekijänä. "Huomatkaa, ettei kukaan paavi, juristi taikka lakikirja olisi voinut neuvoa Kaarleä näin. Herttuan ratkaisu kumpusi vapaasta järjestä, joka on kaikkia lakikirjoja ylempi. Ratkaisu oli niin erinomainen, että jokainen meistä hyväksyy sen ja näkee, että tällainen oikeudenmukaisuus on kirjoitettu meidän sydämeemme. ... Siksi meidän tulee pitää kirjoitettuja lakeja järjelle alamaissina."⁵

Lutherin loppukaneetti haastaa tietenkin myöhempien aikojen lukijan miettimään eettisiä ratkaisuja ja järjen käyttöä. Vaikka herttuan ratkaisu kuulostaa nokkelalta itse tarinan puitteissa, sen käyttö vapaan järjen eettisen kyvyn ylistämiseksi on tarkemmin ajateltaessa hieman outoa. Voiko Luther todella suositella silmä silmästä -oikeudenmukaisuutta ja sellaista kuolemanrangaistusta, joka ei perustu lakiin, vaan vain tapauskohtaiseen harkintaan? Viipymättä kysymyksen äärellä pidempään haluan todeta, että Lutherin loppukaneetissakin saattaa vilahtaa eräänlainen ambivalenssi tai suorastaan sarkasmi, joka suhteellistaa myös vapaan järjen käytön vaikeissa eettisissä tilanteissa.

Siteeraattu Luther-teksti on esimerkki niin kutsutusta narratiivisesta etiikasta sen hyvine ja huonoine puolineen. Narratiivisessa etiikassa itse tarina pääsee määrittelemään oikean ja väärän kriteereitä, niin että tarinassa hyvältä kuulostava ratkaisu lähentyy moraalisesti oikean ratkaisun ihannetta. Narratiivisen etiikan vaarana on tietenkin se, että tarina vie moraalisen arvioijan mukanaan, tarjoillen hänelle jo ratkaisun ainekset. Nimenomaan tarinan moraalisen arviointiin on vaikea käyttää vapaan järjen ideaa, koska tarina jo itse tarjoaa ratkaisun esittämilleen konflikteille. Tämä seikka on syytä pitää mielessä myös Shakespearea lukiessa.

Shakespearen *Mitta mitasta*

Mitta mitasta rakentuu Lutherin esittämälle tarinalle. En tässä yhteydessä ota kantaa siihen, käyttääkö Shakespeare nimenomaan Lutherin tekstiä vai onko kyseessä yleisempi kiertävä kaupunkitarina.⁶ Shakespearen versiossa lempeä herttua Vincentio on lähtenyt pois

Shakespearen tiheämerkityksisen tekstin useampien nyanssien välittymisen. Juha Hurmeen luonnosmainen johdanto uuteen käännökseen ei kuitenkaan tee näytelmän uskonnollisen puheen moninaisuudelle oikeutta.

⁴ WA 11, 279-280. (Maallisesta esivallasta, käännös RS. Suomeksi myös Luther, Valitut teokset III, 101-102).

⁵ WA 11, 280.

⁶ Vrt. Fabiny 2006, 49. Jo Augustinuksella (De sermone Domini in monte 1,16,50) esiintyy

hallintokaupungistaan Wienistä ja määrännyt puritaani Angelon sijaishallitsijaksi. Vincentio on tulkinnut lakeja lempeästi, mutta Angelo haluaa saattaa kaikki lait täysimittaisina voimaan.

Nuorelle kihlaparille, Claudiolle ja Julialle, on käynyt klassinen vahinko ja Julia on tullut raskaaksi. Pari on menossa naimisiin, mutta Wienissä on vanha laki, joka voi määrätä seksuaalirikkomuksista kuolemantuomion. Vincention aikana tästä laista ei ole piitattu, mutta puritaaninen sijaishallitsija haluaa noudattaa sitäkin lakia tarkkaan. Niinpä hän asiasta kuultuaan vangitsee Claudion ja tuomitsee tämän kuolemaan. Claudion asiaa alkaa ajaa tämän sisar Isabella, joka on kaunis nuori nunnä. Lisäksi Isabella on nunnien joukosta jyrkin pyhityskristitty, jonka mielestä luostarissakin pitäisi olla "vielä ankarampi kuri" (I,4). Sijaishallitsija Angelo ihastuu nunna Isabellaa niin, että hänen puritaaniset periaatteensa joutuvat ristiriitaan seksuaalisen halun kanssa. Niinpä Angelo ehdottaa Isabellalle vaihtokauppaa: jos nunna makaa sijaishallitsijan kanssa, hänen veljensä vapautuu kuolemantuomiosta.

Shakespearen näytelmän teologisesti mielenkiintoisimmat kohdat ovat kahden moralistisen pyhityskristityn, Angelon ja Isabellan, dialogeja, jotka käsittelevät lain ja armon, kunnian ja häpeän sekä kaupankäynnin ja lahjaksiannon suhteita. Angelo pyrkii päämääräänsä taitavin argumentein. Nunnan pitää tietenkin tuomita esiaviollinen seksi vääräksi ja vääryydet lailla rangaistavaksi. Isabella myöntää nämä seikat, mutta perustelee, miten armo ja laupeus ovat lakia korkeammat eikä veljen synnistäkään koidu varsinaista haittaa. Tähän Angelo vastaa, että näillä perusteilla Isabellan tulisi nimenomaan suostua Angelon väärämieliseen pyyntöön. Jos Isabella on valmis armahtamaan veljeään rangaistukselta, voi hän hyvin myös armahtaa itseään vastaavassa tapauksessa. Shakespeare on muuntanut Lutherin tarinaa nerokkaasti siten, että vapaaksi lunastamisen maksuvälineenä on sama teko, josta pyydetään armahdusta. Jos halutaan yhtä, tulee toiseenkin suostua.

Pysähdymme nyt tarkastelemaan hiukan lähemmin Isabellan ja Angelon argumentteja. Armahdusta anoessaan Isabella vetoaa aluksi lain ja armon yleiseen teologiseen suhteeseen: "Jokainen sielu oli kerran kadotukseen tuomittu, mutta Vapahtaja antoi armon käydä oikeudesta. Miten teidän kävisi, jos ylin tuomarimme tuomitsi teidät sen mukaan, mikä olette? Punnitkaa sitä mielessänne, niin armon henkäys nousee huulillenne kuin uudestisyntyneellä." (II,2)

Angelo vastaa tähän esittämällä klassisella reformoidulla tavalla lain kolmannen käytön perusteen. Kun laki pidetään voimassa, sillä on kyky pyhittää koko yhteisö, koska se estää pahoja tapoja kulkeutumasta eteenpäin.⁷ Laki on ikään kuin profeetta tai tietäjä, joka kykenee ennustamaan, mitkä pahuudet tulee nitistää niin, että ne häviävät yhteisöstä. Tämä pyhityksellinen ja preventiivinen lain käyttö sopii tietenkin erinomaisesti perustelevaan Claudion kuolemanrangaistusta:

"Laki elää yhä, se vain nukkui välillä.

samankaltainen tarina. Augustinuksen versio painettiin joskus Lutherin tarinan varhaisten painosten oheen, vrt. WA 11, 280-281. Antamalla näytelmälleen nimen Vuorisaarnasta (Matt. 7:2, vertaa Matt. 5:38-39) Shakespeare siis ikään kuin sulkee Augustinuksen Vuorisaarnan selityksestä lähtevän vaikutuskehän.

⁷ Tästä esim. Saarinen - Pokki 2005, 243-247. Erityisesti Shakespearen ajan puritaaneista Pokki 2005, 125-139.

Monelta olisi rikos jäänyt tekemättä,
 jos ensimmäinen siihen syylistynyt
 olisi pantu vastuuseen. Nyt laki valvoo,
 seuraa tarkkaan mitä kukin tekee,
 katsoo kuin ennustaja lasipallostaan,
 mitkä synnit ovat alullaan tai vasta sikiävät
 tekijänsä päässä ennen kuoriutumistaan,
 ja kukistaa ne ennen syntymää, niin ettei
 ajatuksesta voi tulla teko." (II,2)

Kun Isabella huudahtaa tähän: "Osoittakaa edes vähän sääliä", niin Angelo määrittelee kalvinistiseen tapaan, kuinka nimenomaan oikeudenmukaisuus on korkeinta armoa.⁸ Ankaruus tässä ja nyt armahtaa nimittäin tulevaisuudessa jotakuta, joka muuten joutuisi kärsimään nyt armahdetun pahan ihmisen huonosta jälkivaikutuksesta:

"Osoitan sitä parhaiten jakamalla oikeutta,
 koska silloin säälin niitä tuntemattomia,
 joille vapaa rikollinen aiheuttaisi tuskaa;
 ja hänelle itselleen teen oikeutta, kun hän
 vastaa rikoksestaan kuolemalla eikä enää
 toista tekoaan. Tähän tulee teidän tyytyä.
 Veljenne kuolee huomenna; alistukaa siihen." (II,2)

On merkillepantavaa, että kalvinistinen lain kolmas käyttö on näytelmässä roiston, Angelon, tapa esittää oikeudenmukaisuuden olemus. Sankaritar Isabella sen sijaan keskittyy lain ja evankeliumin dialektiikan asianmukaiseen esillepanoon. Tässä mielessä hän edustaa luterilaista teologiaa, joka ei voi nähdä lain ankaruudella itseään pyhittävää yhteisöä kristilliseksi. Luterilaisuus katsoo pikemminkin *misericordian*, sääli-laupeuden, edustavan lakia korkeampaa todellisuutta.⁹

Isabella yrittää vielä horjuttaa Angelon lakiteologiaa vetoamalla siihen, että ihmisellä ei ole sellaista tuomiokykyä kuin Jumalalla. Taivaan valta on pohjimmiltaan laupias tai armorikas (*merciful*) ja käyttää ankaruutta pikemmin vahvoja kuin heikkoja vastaan. Tällaista valtaa matkiessaan ihminen syylistyy pikku auktoriteerillaan pöyhkeilyyn:

"Jos mahtimiehet osaisivat jyrähdellä
 kuin itse Jupiter, ei jyrähtely taukoaisi koskaan,
 kun vähäisinkin virkaan päässyt vouti
 täyttäisi taivaan jyrinällä, pelkällä jyrinällä!
 Laupias Luoja, kiivas rikkilieskasalamasi
 iskee kirvestäkin uhmanneeseen ikitammeen
 ennemmin kuin hentoon myrttiin.
 Mutta ihminen - mitä tekee ihminen?
 Koreilee korskeana hetken vallantunnossaan,
 uhkuu varmuutta osaamatta edes aavistaa,
 miten läpinäkyvä ja heikko perimmältään on,
 temppuilee korkeimpansa edessä
 kuin kiukustunut apina ..."

Isabellän argumentaatiossa näkyy armollisen taikka laupiaan Jumalan teema, joka on

⁸ Jumalan iustitian ja *misericordian* ykseydestä reformoidussa dogmatiikassa esim. Barth 1946 (KD II/1), 414-457, erit. 422-424.

⁹ Tästä esim. Saarinen 2004.

nimenomaan Lutherin teologian keskeinen lähtökohta. Klassisessa luterilaisuudessa armollisen ja laupiaan Jumalan löytäminen tietyllä tavalla suhteellistaa lakihenkisen oikeudenmukaisuuden vaatimuksia. Isabellalle laupiaan Jumalan ja armorikkaan taivaan lähtökohta sopii etiikan kriteeriksi pikemmin kuin ennakoiva ja yhteisöä pyhittävä oikeudenmukaisuus.

Kun Angelo omissa huulihurskaissa perusteluissaan uskoo lain kaikkivoipaisuuteen myös ihmisyyhteisön parantajana, Isabella lähtee ihmisen heikkoutta ja armon tarpeellisuutta korostavasta näkemyksestä. Isabella tähdentää, että myös valta voi eksyä. Juuri siksi esivallalla on myös valtuutus armahtamiseen ja lempeyteen:

"... valta saattaa hairautua muiden lailla,
mutta kykenee verhoamaan synnin
asemansa pintakiillon alle. Kolkuttakaa
sydämenne oveen, kysykää kätkeytyykö sinne
mitään veljeni erehdyksen kaltaista; ja jos
se silloin tunnustaa taipumuksen syntiin,
samankaltaiseen kuin hänellä, älköön se
sanallakaan enää vaatiko veljeni henkeä." (II, 2)

Draaman yleisö tietää, että Isabella on oikeassa. Ankarinkaan askeetti ei voi viedä ennakoivan ja rankaisevan oikeudenmukaisuuden ohjelmaa läpi. Myös pyhitykseen ja lain voimaan uskovaa Angeloa vaivaa konkupisenssi, huono himo, joka vieläpä kohdistuu hänen kauniiseen dialogikumppaniinsa. Rationaalisen ankaruuden lisäksi tarvitaan lempeyttä, anteeksiantoa ja *misericordiae* eli laupiasta sydämellisyyttä. Luterilainen Isabella on tässä mielessä puritaani Angeloa oikeammassa, kun katsotaan ihmisten tosiasiallista tilaa.

Shakespearella on tunnetusti kriittinen asenne liiallista johdonmukaisuutta kohtaan. Hamlet sanoo keskustelukumppanilleen: "Taivaassa ja maass on paljon, jot ei sun järkioppis uneksikaan" (1,5). Hamletin kuuluisaa säettä on pidetty Lutherin salatun Jumalan ajatuksen keskeisenä ilmenemismuotona Shakespearella.¹⁰ Järkioppi, englanniksi *philosophy*, joutuu mykistymään silloinkin, kun keskustellaan armosta ja sydämen laupeudesta.

Angelon yksinpuhelut näyttävät, kuinka hän itsekin tietää sydämessään olevansa heikko syntinen. Hän toteaa:

... itse tässä
löyhkään kuin kesäauringossa mädäntynyt raato
vierellään vienosti kukoistava orvokki. (II,2)

Sama aurinko siis paistaa hyvälle ja pahoille (Matt 5:45), mutta siinä missä kukka kukoistaa, raato mätänee. Raato pysyy raatona, vaikka se olisi vahva argumentoinnissaan. Järkioppi ei sitä pyhitä.

Kalvinismin vahva puoli on kuitenkin aina ollut järkioppi, rationaalisen argumentaation sisäinen logiikka. Niinpä Angelokin kovettaa dialogissa omatuntonsa ja jatkaa sitä järjen linjaa, jossa hän on vahvempi kuin Isabella. Tehtyään nunnalle seksuaalisen ehdotuksensa sijaishallitsija tekee myös tarkoin ennakoidun, ovelan käännöksen perusteluissaan. Alkaa toinen kierros, ja Angelo koettaakin nyt vedota laupeuteen eikä lakiin. Argumentaatiossa osat vaihtuvat niin, että Angelosta tulee näennäisesti laupeuden, Isabellasta lain kannattaja. Yleisellä tasolla, ennen kuin seksistä ja Isabellasta itsestään on puhe, nunna voi puoltaa synnintekoa laupeuden nimissä:

Angelo: Minä, joka vain anna lakikirjoillemme äänen,
tuomitsen veljenne kuolemaan; eikö silloin

¹⁰ Fabiny 2006, 51-52.

voisi syntikin käydä laupeudesta, jos se vain pelastaisi veljenne hengen?

Isabella: Jos niin päätätte, panen sieluni pantiksi: eihän se ole syntiä, vaan laupeutta." (II,4)

Mutta kun laskeudutaan konkreettiselle tasolle, Angelon inhaan ehdotukseen, Isabella kieltäytyy ja vetoaa sielunsa pelastukseen. Tällöin Angelo saa perusteluissaan yliotteen, koska Isabella tuntuu kääntävän kelkkansa ja vetoavan nyt lakiin eikä laupeuteen:

"Isabella: parempi veljen kuolla kertaistusta

kuin sisaren hänet pelastaakseen

joutua ikuisen kadotukseen.

Angelo: Eikö julmuutenne vedä vertoja tuomiolle,

jota niin kiivaasti äsken parjasitte?

Isabella: Häpeällä lunastettu vapaus

ja aito armahdus ovat eri sukua;

oikea armo ei veljeile kiristäjän kanssa.

Angelo: Vasta äsken oli laki teistä tyranni,

ja veljenne hairahdus pikemminkin

viatonta huvia kuin synti." (II,4)

Isabella ei osaa enää vastata tähän, mutta ei vielä myöskään suostu Angelon ehdotukseen. Hän päättää mennä tapaamaan veljeään vankilaan. Sisimmässään hän on kuitenkin jo päättänyt asettaa moraalin etusijalle. Loppumonologissaan nunna toteaa:

"Siis kuole, veli, ja säästä, Isabella, puhtautesi,

veljeä tärkeämpää on sinun siveytesi.

Angelon julman vaatimuksen paljastan,

ja ohjaan veljen levollisin mielin kuolemaan." (II,4).

Vankilassa Isabella osoittaaakin, että hän on toista maata kuin vaimo Lutherin kertomuksessa. Claudio anelee silti nunna-siskoaan ottamaan vastaan tarjouksen, jotta veljen henki pelastuisi.

Claudio: "Rakas sisko, anna minun elää!

Jos pelastat veljen hengen syntiin sortumalla,

itse luonto tuomarina antaa anteeksi

ja pesee synnin hyveeksi." (III,1)

Mutta Isabella vain tulistuu tästä:

Isabella: "Senkin elukka! Petollinen raukka, kunniaton

roisto! Minun syntinikö kautta tahdot

voittaa elämäsi? On kuin sukurutsaa

ostaa elämänsä sisaren häpeällä ...

Häviä silmistäni, kuole, tuhoudu! (III, 1)

Vähän myöhemmin Isabella ilmoittaa vankilassa tapaamalleen munkille: "Ennemmin laillinen kuolema veljelleni kuin minulle laitton lapsi." (III, 1).

Isabella luterilaisen etiikan mallina

Shakespearen näytelmä ei suinkaan pääty tähän, vaan sen juonessa tapahtuu vielä lukuisia yllättäviä käänteitä. Kuvaamani episodit valaisevat kuitenkin riittävästi niitä teologisia ja eettisiä kysymyksiä, jotka liittyvät seksuaalietiikan ja muuttuvien parisuhteiden aihepiiriin. Pyrin kuvaamaan luterilaista etiikkaa ja erityisesti seksuaalietiikkaa Isabellan hahmon kautta. On perusteita ajatella, että Isabellan repliikkien kautta Shakespeare piirtää esiin sellaista

reformaation etiikkaa, joka muodostaa vastapoolin tekopyhälle puritanismille. Erityisesti laupeuden teeman myötä, mutta ehkä myös muiden tekstuaalisten liittymien kautta voidaan ajatella Isabellan position tulevan lähelle luterilaisuutta.

Isabella on roolihaamo, ja siksi on pohdittava myös sitä, miten tämä hahmo suhtautuu Shakespearen omiin eettisiin käsityksiin. Vaikka Isabella on sankaritar, ei ole syytä olettaa, että hän olisi kirjallisen luojansa omien kantojen edustaja. Shakespeare tuntuu kyllä kannattavan sovinnontekoa ja suvaitsevaista asennetta ihmisten synteihin. Ihmisten pienuus, elämän monimuotoisuus ja yleinen laupeus sekä lempeys näyttäisivät olevan hänen käsitteistöään. Sen sijaan Shakespeare ei tunnu uskovan kovin voimakkaasti eettisten järkioppien kaikkivoipaisuuteen, vaan hän pikemmin alleviivaa perustelujen tarkoitushakuisuutta. Roisto esittää parhaat argumentit, hyvät häviävät puhevallan pyörteissä. Oikea hyvä näyttäytyy pikemmin intuitiivisesti kuin perustelujen kautta.

Tässä valossa Isabella konkretisoi luojansa ihanteita erityisesti käytöksessään ja ehkä myös ensimmäisen puhekierroksen armahduspyynnöissä. Sen sijaan lain ja armon suhdetta koskevat puheet ja erityisesti lain paluu Angelon pyynnön torjumiseksi eivät kenties edusta Shakespearen varsinaista eettistä näkyä. Ne ovat pikemmin eräänlainen koekenttä, jossa draaman mestari testaa ja pyörittää luterilaista käsitteistöä erilaisten näkökulmien kautta. Shakespeare näyttää tuntevan hyvin luterilaisen lain ja armon dialektiikan ja pitävän sitä sympaattisempana vaihtoehtona kuin puritanismia. Toisaalta hän on kiinnostunut ja epävarma siitä, onko Isabellan luterilaisuus viime vaiheessa sittenkään muuta kuin lakihurskauden, mitta mitasta -uskonnollisuuden eräs erityinen muoto. Juuri tästä syystä Isabellan roolihaamon puheet ovat luterilaisille erityisen kiinnostavia, vaikka niitä ei pidä samastaa Stratfordin virtuoosin omaan etiikkaan.

Shakespearin oma kanta tulee parhaiten esiin herttua Vincention hahmossa. Vincentio palaa näytelmän lopussa hallitsijaksi. Lempeästi ja viisaasti hän kykenee saattamaan asiat oikealle tolalleen. Toisin kuin Lutherin herttua Kaarle, Shakespearen herttua ei tarvitse teloituksia vapaan järjen hyvyyden osoittamiseen. Lempeys ja anteeksianto riittävät.

Vincention etiikka on samantapaista kuin Isabellan, mutta ilman nunnan uskonnollista paatosta. Uskonto tekee pikemmin Angelon ja Isabellan samanlaisiksi, sillä molemmat sitovat viime kädessä ratkaisunsa lakiin ja pyrkivät argumentoimaan eettisen kantansa huolellisesti. Herttua puolestaan ei lähde kovin argumentoivaan keskusteluun, vaan hän tyytyy julistamaan lempeyttä ja armoa.

Vaikka herttua on tarinan puitteissa näistä kolmesta eniten oikeassa ja ilmeisesti lähinnä Shakespearen omaa etiikkaa, hän ei teologille ole yhtä kiinnostava hahmo kuin uskonnolliset kaksintaistelijat, puritaani Angelo ja luterilaista lain ja armon dialektiikkaa edustava Isabella. Tutkijat ovatkin huomauttaneet, että Vincentio toimii järjelle käsittämättömästi siten, että hänen viimekätinen lempeytensä, joka on hänen "varsinainen työnsä", jää ikään kuin koettelemuksia ja herttuan poissaoloa esittelevän "vieraan työn" alle. Näin Vincention hahmossa itse asiassa esiintyisi luterilainen ajatuskuvio vastakohtaansa kätkeytyvästä Jumalasta.¹¹

Niin kauan kuin Isabella argumentoi yhdessä Angelon kanssa lain ja armon suhteesta, nunnä ja luterilainen kanta ovat voitolla. Mutta sen jälkeen kun Angelo avoimesti tunnustautuu roistoksi tekemällä inhan ehdotuksensa, Isabella jää yksin moraalisien ratkaisun tekijäksi. Tällöin osoittautuukin, että hän ei voi rikkoa lakia pelastaakseen veljensä. Tällä toisella puhekierroksella Isabella kohtaa ikään kuin oman sisäisen kantilaisen imperatiivinsa, jonka mukaan hänen on käytädyttävä esikuvallisesti, vaikka se johtaisi veljen kuolemaan.

¹¹ Fabiny 2006, 50.

Yksilötasolla siis deontologia osoittautuu utilitarismia ja auttamisen etiikkaa vahvemmaksi, ja samalla laki palaa taas primaarimmaksi kuin armo.

Tämä havainto näyttää olevan myös Shakespearen eräänlainen älyllinen huomautus sen suhteen, että kalvinismi voi argumentoinnissaan olla sittenkin luterilaisuutta etevämpi. Lain ja armon dialektikko heittää ensimmäisellä kierroksella lain ovesta ulos, mutta toisella kierroksella hän joutuu pian uudestaan vetoamaan moraalilakiin. Isabella voi kyllä yleisesti kumota lain ja pitää armoa ja laupeutta korkeimpana. Mutta hän joutuu huomaamaan, että ei armoon ja laupeuteen vedoten voi tehdä itse väärin eikä antaa itse itselleen anteeksi.

Armon pyytäjistä tulee näin toisella kierroksella moralisti, joka on valmis uhraamaan veljensä säilyäkseen itse puhtaana. Tämä ensimmäisen persoonan, minun itseni, ehdoton sidonnaisuus moraalilakiin on erittäin mielenkiintoinen ja samalla vaikea kritiikki luterilaisen etiikan tapaisia lain ja armon dialektiasta erottelua kannattavia näkemyksiä vastaan. Luterilainen antinomismi häviää älyllisessä mittelössä puritaaniselle deontologialle.

En ole lainkaan varma siitä, miten tällaisesta kritiikistä voi ylipäättään selviytyä. Ehkä luterilaiselle selkein tapa olisi pitäytyä jonkinlaiseen eettiseen intuitionismiin siinä mielessä, että maailman eettiset konfliktit näyttäytyvät meille lain ja armon dialektiikan muodossa. Emme voi aukotta perustella armon, laupeuden ja suvaitsevaisuuden paremmuutta, mutta meidät on ikään kuin kutsuttu intuitiivisesti toteuttamaan näiden johtotähtien mukaista ohjelmaa.

Häpeän ja kunnian erottaminen omaksi rakenteekseen

Toinen mielenkiintoinen, mutta samalla erittäin vaikea ja kiistanalainen argumentaation polku voisi olla sen väittäminen, että inhimillisessä kulttuurissa vaikuttaa itse asiassa kaksi eettis-psykologista kokonaisrakennetta. Ensimmäinen niistä koskee hyviä ja pahoja tekoja ja niiden mukaista ansiollisuutta ja syyllisyyttä. Toinen rakenne koskee ihmisen kunniaa ja häpeää jonkinlaisena erillisenä kokonaisuutena, joka ei ole palautettavissa ensimmäiseen. Näin meillä olisi yhtäältä moraalin rakenne, toisaalta kunnian ja häpeän rakenne.

Otan tämän hyvin kiistanalaisen teeman esiin yhtäältä siksi, että se voidaan lukea myös Shakespearen näytelmästä, toisaalta sen tähden, että se saattaa olla nimenomaan seksuaalietiikassa valaiseva peruserottelu. Kunnian ja häpeän erottaminen ansioista ja syyllisyydestä on psykologisesti selkeä erottelu, jota muun muassa pastoraalipsykologian harjoittajat käyttävät laajasti ja mielestäni asianmukaisesti. On hyödyllistä tietää, milloin ihminen tuntee häpeää, milloin taas moraalista syyllisyyttä. Ne ovat kaksi eri asiaa.

Shakespearen draamassa laki yhtäältä ja kunnia toisaalta asettuvat ikään kuin armon eri puolille. Isabellan moraalipositiossa lakia voidaan rikkoa armoon vedoten, mutta kunniaa ei silti saa menettää. Angelon positiossa puolestaan koetetaan sanoa, että laki ja kunnia ovat samankaltaisia, rikkomukset molempia vastaan voidaan antaa anteeksi ja molempien rikkomisen voi joskus olla kokonaisedun mukaista.

Siitä huolimatta, että Shakespearen draamassa katsojan sympatiat ovat Isabellan puolella, on vaikea punnita sitä, miten teoreettisesti perusteltua on nunnan tapaan erotella laki ja kunnia eri puolille armoa. Isabellan avainlause tässä yhteydessä kuuluu seuraavasti:

"Häpeällä lunastettu vapaus

ja aito armahdus ovat eri sukua;

oikea armo ei veljeile kiristäjän kanssa." (II,4)

Ensiksi on todettava, että itse argumentaatiossa sivallus menee ohi maalin. Angelohan ei ole lainkaan tarjoamassa aitoa armahdusta, vaan vain häpeällistä kauppaa. Keskustelu koskee ainoastaan Isabellan suostumusta tähän kauppaan.

Angelo pyrkii osoittamaan, että mikäli Isabella voi pyytää armoa Claudion häpeälliselle teolle, hän voi samalla perusteella myös armahtaa itsensä lunnaiden tuottamasta häpeästä. Isabellan kanta on puolestaan se, että armo ja anteeksianto eivät kykene poistamaan häpeää samalla tavalla kuin ne kykenevät poistamaan syyllisyyden ja rangaistuksen. Armo siis ikään kuin katsoo lakiin päin ja kääntää selkänsä häpeälle. Tässä mielessä häpeällinen kauppa jää eri sukuun kuin aito armahdus.

Kunnian ja häpeän teemalla on ainakin neljä rinnakkaisuutta nykypäivän teologiassa. Kuten jo mainitsin, Isabellan kannalla (1) on kiinnostava rinnakkaisuus nykypäivän pastoraalipsykologiassa, jossa usein väitetään että anteeksianto ei kykene poistamaan häpeää, koska häpeä ei ole samaa kuin syyllisyys.¹² Klassisessa teologiassa vastaava rinnakkaisuus näkyy esimerkiksi (2) Anselmin sovitusopissa, jossa Jumalan kunniaa on loukattu ja siitä koituvaa häpeää ei voi pyyhkiä pois silkalla anteeksiannolla. Anselmilaiseen sovitukseen tarvitaan monisäikeinen kauppatoimi, johon joutuu osallistumaan aivan uusia tahoja.¹³ Samoin pastoraalipsykologiseen häpeän kanssa toimimiseen tarvitaan terapeutin prosessi, joka ei palaudu anteeksiantoon loukkaajan ja loukatun välillä.

Kunnian ja häpeän asianmukainen ymmärtäminen on modernin maailman ihmiselle usein kovin vaikeaa. Ehkä kolmantena rinnakkaisuutena (3.) voisi mainita viime talven pilakuvakiistan Tanskassa. Kunnian loukkaamisessa ei tunnu anteeksipyyntö riittävän, vaan tarvitaan monimutkaisempia hyvitystekoja. Häpeän hyvittämiseen joutuvat osallistumaan sellaisetkin osapuolet, jotka eivät ole moraalis-juridisessa mielessä syyllisiä itse loukkaukseen. Tätä seikkaa oli vaikea ymmärtää niiden, jotka pitivät pilakuvia vain moraalisesti väärinä.

Neljäntenä seikkana (4.) voisi huomauttaa, että Lutherinkin kertomuksessa herttuasta vasta hyvitystekko, aatelismiehen teloitus ja omaisuuden siirto häpeää kärsineelle leskelle, tuotti kunnian palautuksen.

Näiden rinnastuksien valossa siis häpeästä voidaan selvitä, mutta ei anteeksiannon eikä edes yksinkertaisen vahingonkorvauksen kautta. Pikemmin tarvitaan jonkinlainen ylenpalttinen ja monia tahoja liikuttava vastasuoritus. Nykypäivän seksuaalietiikan pohtijoidenkin tulisi nähdäkseni tematisoida kunnian ja häpeän kentät varsin perusteellisesti. Seksuaalirikollinen ei nykyäänkään selviä anteeksipyyntöillä, vaan rangaistus ja muita osapuolia työllistävät terapeutit vastasuoritukset kuuluvat tilanteen normalisointiin. Mutta vaikka tästä käytännöstä vallitsee yhteiskunnallinen yksimielisyys, on erittäin vaikea intellektuaalisesti selittää sitä, mistä häpeän välttämässä ja sen työstämisessä pohjimmiltaan on kyse. Moderni maailma on ikään kuin kadottanut häpeän käsitteen.

Isabellan erottelulle lain ja kunnian välillä sekä hänen jyrkkyydelleen häpeän edessä tuntuisi siis löytyvän vähintäänkin sitä puoltavia aihetodisteita. Näytelmän teema ei ole niin vanhentunut kuin se ensi silmäyksellä näyttää. Moraalisen syyllisyyden koodi on erilainen kuin häpeän koodi. Kiinnostavalla ja samalla erittäin vaikealla tavalla kunnia ja häpeä tuntuisivat liittyvän ekonomisiin vaihtosuhteisiin, kun taas armo ja anteeksianto ovat pikemmin sukua vapaalle antamiselle, lahjalle.

Eetikon ja moraalifilosofin on tällä kohtaa syytä olla tarkkana. Moraalisten arvostelmien langettaminen on kaikenkattava tehtävä. Edellä sanotusta ei seuraa, että häpeällisten tekojen luokka olisi jotenkin moraalin ulkopuolella taikka sen ulottumattomissa. Isabella lausuu

¹² Vrt. Laitinen 2002. Jorma Laitinen ja Paavo Kettunen ovat töissään pitäneet tätä tematiikkaa ansiokkaasti esillä. Nähdäkseni heidän ajatteluaan terävöittäisi vielä kunnian käsitteen ottaminen häpeän vastinpariksi ja kunnia-häpeä-poolien aatehistoriallinen kartoitus.

¹³ Tästä Saarinen 2005, 85-92 (anselmilainen sovitus) ja 59-79 (anteeksiantamisen käsite).

oikeastaan deontologisen moraaliarvostelman, jonka mukaan kaikki häpeälliset teot ovat kiellettyjä, mistä loogisesti seuraa myös se, että hän lakkaa puolustamasta veljensä tekoa. Angelo puolestaan esittää ikään kuin utilitaarisen tarjouksen, jossa Isabella voisi kantaa tietyn häpeän saadakseen suuren kokonaishyödyn. Häpeä voi näin olla lain ja armon ulottumattomissa, mutta se jää silti moraalisen kokonaispohdinnan sisälle. Toisin sanoen Angelon suostutteluargumentin mukaan häpeälliset teot voivat joskus, kuten pakkotilanteessa, olla moraalisesti sallittuja. "Ei siitä ketään panna tilille, että on langennut syntiin pakon edessä", Angelo esittää (II, 4). Tässä mielessä kunnia ja häpeä jäävät moraalisen toimivallan piiriin, vaikka ne samalla voidaan mielekkäästi erottaa ansiollisuudesta ja syyllisyydestä.

Vaikka *Mitta mitasta* -draaman kunniakäsitys ei ehkä kohtaakaan oman aikamme vastaavia käsityksiä eikä kunnian pohdintaa pidä kokonaan erottaa moraalipohdinnasta, löytyy Isabellan erottelulle yhtäältä lain ja armon, toisaalta kunnian ja häpeän välillä siis tiettyjä rinnakkaisuuksia myös nykypäivässä. Luterilaiselle ajattelulle Isabellan erottelu jää silti hankalaksi, koska se tuntuu edellyttävän, että lain ja armon dialektiikka ei sittenkään riitä kaikkien moraalikysymysten kohtaamiseen.

Isabella häviää siis argumentaatioissaan Angelolle, mutta hänen faktiseen kieltämykseensä ei johda järkioppi, vaan deontologinen kunniakäsitys. Angelo voittaa toisen kierroksen argumentaation, mutta ei saavuta päämääräänsä, koska hän onnistuu paradoksaalisesti käännättämään Isabellan sellaiseksi jyrkäksi deontologisen lain kannattajaksi, jollainen sijaishallitsija itse oli lähtötilanteessa. Isabella siis ikään kuin luopuu luterilaisesta laupeuden ja toisen auttamisen etiikastaan ja tuo sen sijaan puolustuksensa etulinjaan legalistisen kunniakäsityksen.

Shakespeare ja nykypäivä

Vaikka Shakespeare aivan ilmeisesti osoittaa sympatiaa luterilaisen ajattelun tiettyjä käsityksiä, ennen muuta laupeuden osoittamista sekä lain ja armon dialektiikkaa kohtaan, hänen draamansa tuntuu järkioppien tasolla johtavan siihen tulokseen, että näitä käsityksiä ei voida aukottomasti perustella. Etiikassa toimii siis ainakin järkiopin tasolla "mitta mitasta". Toisaalta herttua Vincentio kykenee osoittamaan laupeutta ja lempeyttä ilman sen kummempia perusteluja. Järkioppien puute voi Shakespearelle olla vain etu.

En tohdi enkä edes osaa vetää Lutherin ja Shakespearen ajattelusta kovin monia linjoja nykypäivän seksuaalietiikan pohdintoihin. Olen koettanut luonnehtia hyvin perinteisiä luterilaisuuden ja kalvinismin eettisiä peruslinjoja. Kalvinismissa piiryy esiin ylitsekäyvä Jumalan näkökannan puolustus, joka pystyy selittämään pyhityksen, lain kolmannen käytön ja armon valtasuuruudenkin rationaalisesti argumentoiden. Luterilaisuudessa niin kutsuttua luonnollista järkeä käytetään tavanomaisissa sosiaalisissa ja eettisissä ratkaisuissa, mutta ei niinkään teologian syvissä kysymyksissä.

Tällaisia syviä kysymyksiä ovat ennen muuta kysymys lain ja armon suhteesta sekä kysymys Jumalan armollisuudesta taikka laupeudesta (*misericordia*). Niin Luther kuin Shakespeare suhtautuvat skeptisesti näiden johtotähtien puristamiseen järkiopeiksi, vaikka he kannattavat niiden huomioon ottamista ihmisen käytännön elämässä. Modernilla aikakaudella armollisuus ja lapeus ovat usein kytkeytyneet suvaitsevaisuuteen ja moniarvoisuuteen vaikeasti selvitettävien sidoksien. On tärkeää nähdä näiden sidoksien olemassaolo, mutta on myös tärkeää, ettei armoa ja hyväsydämyä muutta mutkitta samasteta suvaitsevaisuuteen ja moniarvoisuuteen.

Kysymys häpeän ja kunnian suhteesta moraaliin on sekin äärimmäisen monimutkainen.

Kun puhutaan ihmisen seksuaalisuudesta, häpeän ja kunnian koodisto on useimmiten läsnä. Niin pastoraalipsykologisesti kuin myös teologisesti on erittäin tärkeä erottaa toisistaan syyllisyys ja häpeä, samoin kuin ansiollisuus ja kunnia. Samalla on kuitenkin myönnettävä, että jossain mielessä kunnia ja häpeä silti kuuluvat moraalisen harkinnan piiriin. Kunnian ja häpeän syntyyn vaikuttavat puolestaan, kaikesta edellä sanotusta huolimatta, ratkaisevalla tavalla kulttuuriset käytännöt ja psykologiset lainalaisuudet, joille yksilö ei moraalisen järkiharkinnan tai suvaitsevaisen sanahelinän keinoin mahda mitään.

Kirjallisuus

Barth, Karl, Kirchliche Dogmatik (KD) II/1. Zürich: EVZ 1946.

Fabiny, Tibor, The Strange Acts of God: The Hermeneutics of Concealment and Revelation in Luther and Shakespeare. - Dialog 45,1, 2006, 44-54.

Laitinen, Jorma, Syntiinlankeemus, häpeä ja syyllisyys. Helsinki: STKS 2002.

Luther, Martin, Maallisesta esivallasta. Valitut teokset III, Helsinki: WSOY.

Luther, Martin, Werke, Weimarer Ausgabe (WA). Weimar 1883-

Pokki, Timo, Uskon empirismi. Evankelikaalisen soteriologian teologianhistoriallinen tausta ja muototuminen. Helsinki: STKS 2005.

Saarinen, Risto, In sinu Patris. Die barmherzige Trinität in Luthers Auslegung von Joh. 1,18. - NZSTh 46, 2004, 431-447.

Saarinen, Risto, God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving. Collegeville: Liturgical Press 2005.

Saarinen, Risto - Pokki, Timo, Reformoidut kirkot, teoksessa Ryökäs - Metso (toim.) Kirkkotiedon kirja. Helsinki: Kirjapaja 2005.

Saarinen, Risto, Eros, leikki ja normi. Rakkauden fundamentaaliteologiaa. - Teologinen Aikakauskirja 2006, 167-177.

Shakespeare, William, Mitta mitasta. Suom. Tiina Ohinmaa. Helsinki: WSOY 2005.

Shakespeare, William, Kootut teokset, suom. Paavo Cajander.